



TITLE:

# 王維と佛教：唐代士大夫崇佛への一瞥

AUTHOR(S):

藤善, 眞澄

---

CITATION:

藤善, 眞澄. 王維と佛教：唐代士大夫崇佛への一瞥. 東洋史研究 1965, 24(1): 54-86

ISSUE DATE:

1965-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/152687>

RIGHT:

# 王維と佛教

——唐代士大夫崇佛への一瞥——

## はじめに

唐代の思想界は佛教一色に塗りつぶされ、生粹の中國思想は、道教が朝廷の庇護の下に、佛教からの剽竊と衣替えとによって命脈を保ち、儒教はわずかに國家の支配意識に、或は社會の倫理道德に、安息の場を見出したに過ぎない。少くとも外觀上は、儒教が他の二教に比べ氣息奄々として、思想界の底邊に甘んじた格好である。けれどもあれほど威容を誇った佛教からイニシャチーブを奪回し、きたるべき宋代の思想界を牛耳る氣運が、この底邊の中に醸成されるのである。勿論宋代儒學の勃興には、國家權力の御用哲學という儒教の持つ本質が、宋代獨裁君主制の確立に

藤 善 眞 澄

伴なつて要求される、歴史的必然性を認めることは出来るが、それよりもまず、佛教が皇帝より下層階級に至るまで密接に結びつきながらも、儒教を中國人士の意識から完全に排除し去り、社會の道德律となり得なかつた佛教のありかた、換言すると人士の佛教受容に問題があつたと思われる。中國に於ける佛教の歴史は儒・道二教との抗爭、融合、調和にあけられた。道教はともかく、政治思想となり社會規範とはなりおおせても、必ずしも宗教の稱號は冠せられない筈の儒教が、佛教と頤頤しえたことにはそれなりの理由があろう。私はそうした三教關係を、佛教に比重を置きながら王維という一個人の生活の中で考察してみたい。著名な思想家よりも凡人に、卓越した理論よりも日常の文章

や詩の中に、眞實があると信ずるからである。

組上にのせた王維は、もしダビンチやミケランジェロ等  
にみられる博學多藝さを、ルネサンス人の塑像だとすれば、まさしくルネサンス的と稱されてよい人物である。詩  
にあつては、よし宮廷詩人最後の人と烙印をおされようと  
も、自然詩に牙城を築き、幽玄な老莊思想や佛教教理を宣  
揚する場を詩に求め、音律にも詳しく、筆墨にも秀いでて  
いた。しかも繪畫については宋の蘇軾が「詩中に畫あり、  
畫中に詩あり」と絶讃してやまない、山水畫の巨匠でもあ  
つた。この蘇軾が詩畫渾然一體という王維の藝術は、單に  
技巧のみによつて齎されたものではなく、そこに思想の圓  
熟と安心立命の境地が當然予測されるのである。玄宗朝と  
いう、唐代のみならず中國史上でも重要な變革期に、また道  
君皇帝として名だかい玄宗治下に、一官僚(儒家)として、  
他面においては稀にみる佛教信者として生きた彼が、三教  
の關係即ち實生活と理想世界との矛盾を、どのように克服  
し調和させていったのであろうか。それはただ王維一人の  
内面的葛藤にとどまるのではなく、當時の人々、特に官僚  
層のそれを代表するものがあると思うのである。<sup>\*</sup>

# 一

王維の作品を通讀するかぎり、又彼の平生の言動を觀察  
する時、作品に盛られる救いようのない厭世思想、隱遁生  
活への讚美歌がつづられていることと、それほど迄に嫌惡  
した官界に、ひたすら呻吟し續けた態度との矛盾に、いい  
しれぬ疑惑を感じるのである。けれども作品の製作年代を、  
可能な限り比定區分しなすと、一見して起伏の烈しいと  
みられる彼の思考過程も、それなりの理由があり、一貫性  
を持つていることが判明する。先學が濟州時代、涼州時代、  
安祿山の亂と王維の生涯における三つの波瀾を界にして、  
相互の間にまったく異質なものを認めようと試みられてい  
るのは、方法論的にも正しい。確に各時代の思想とか人生  
觀には著しい差違があり、斷層を認めないわけにはいか  
ない。ただこの三つの時期が彼の内面的飛翔の契機となつ  
たという點は肯定できても、この斷層をどのように把握す  
るかは必ずしも先學とは同調できない。したがって重複の  
煩は免れないが、敢て濟州時代から説き起そうと思う。

河東蒲州に生れた王維は、開元五・六年頃、長安府試に

應じ解頭の席次でパスし、七年には進士及第して太樂丞より起家した。しかし翌八年一〇月に、はからずも累に坐して山東の濟州へ左遷されることになる。ことのおこりは玄宗の弟岐王範をとりまくサロン・グループが宗室を惑わす不逞の輩だと弾劾されたからである。岐王は睿宗の第四子で側室の崔孺人に生れ、先天二年には内訌の首魁であった太平公主等を誅殺し、玄宗の即位實現に盡力した人物である。彼自身が博學多藝である上に、文筆の士をこよなく愛し、才覺さえあれば「貴賤の別なく禮を盡して接す」る洒脫な性格の持主であったから、周圍はおのずと蹊をなした。時の文士閻朝隱、劉庭琦、張諤等は常にその第に出入して、詩を賦したといわれ（舊唐書卷九五）、王維もその一人である。これが禍根となった。

既に指摘されるところ<sup>(1)</sup>、この事件は變則的な帝位繼承によって即位した玄宗が、地位の保持と内紛を慮かつて、絶えず諸王の動勢に氣を配っており、いわば王維もかかる政治の犠牲者であったことは否定できない。藩邸時代から政權への野望を燃し、布右おさおさ怠らなかつた（舊唐書卷一〇六王毛仲傳）玄宗が、中興の功によって兄の成器をさし

において帝位に登ると、諸王を表面上では優遇しながらも、兄弟の第宅を勝業坊、安興坊等の宮側に集め、監視の目を光らせており、一方、諸王も奏樂、酒宴、擊毬に日月を費し、玄宗の目を逃れたのである（舊唐書卷九五）。玄宗は先朝の失敗にかんがみて、初から諸王・公主・外戚と官僚との交結を禁じ、僧尼と百官との交通を杜絶している。<sup>(2)</sup>現に兄の寧王（成器）ですら「未だ曾て時政に干議し、及び人と交結せず」（舊唐書卷九五）といわれる。岐王範の彈劾も偶然的の出來事ではなく、禁令があるにもかかわらず、往々文士にありがちな奇行と、法令からの逸脫が度重なつたからで、岐王の傳に罪狀を數え、「時に上は王公を禁約し、外人と交結せしめず」といい、「駙馬都尉裴虛己は範と遊讌し、兼ねて私に讖緯の書を挾むるに坐す」と述べているのは、よくその間の事情を説明していると思う。<sup>(3)</sup>かくて裴虛己は嶺外に配流され、劉庭琦は雅州司戶參軍に張諤は山在丞に、そして王維は濟州司曹參軍に左遷された。彼にとつて任官後間もなく、長安という檣舞臺から邊鄙な地方への流謫は、かなりのショックを與えたようである。

これ以後の作品には、己を逆境に迫いやつた政治のしく

みに、少なからぬ憎惡を秘めている。河東の蒲州という田舎育ちの若者が都に上り、いち早く天賦の才を稱せられ、長安サロン界の寵兒となつたばかりでなく、府試の解頭から進士及第と、官界への登龍門を無難に切抜けたのである。

青春期の詩には順調に出世していたならば、單なる通俗詩人に終つたかも知れない危険性をはらんでいる、と指摘されていると<sup>(4)</sup>うり、彼は富貴榮達が無限のひろがり<sup>(5)</sup>を以て眼前に展開するかと錯覺したようである。しかし社會は彼の甘さを冷酷に拒絶した。自信過剰が一度挫折に遭うと、反轉して外部に對する呪咀に變化するものである。王維のケースがまさしくそれで、「被出濟州」(卷九)の詩にいう。

微官は罪を得易く、謫せられて去る濟州の陰。<sup>みなみ</sup>執政方に法を持するも、明君此の心無けん。閭閻に河潤上り、井邑に海雲深し。縦い<sup>たと</sup>歸來の日あらんも、多く愁うるは年鬢の侵さんことを、

己の才能を信じて、華かにデビューした青年官吏が、任官後いくばくもなく蹉跌した、やるかたない忿懣を文字にたたきつけた感じの詩である。そこには自分の過誤を反省する豫地は微塵もない。あるのはただ非情かつ不合理な政界

への怒りだけである。愁に沈む後半は、前半の語氣鋭い表現と、美事なコントラストを描き、なお一層、彼の慟哭する姿を印象づけている。

王維の生家は、名族太原王氏の分脈が河東に定着した中でも、嫡系にあたる猗氏縣の王氏である。一應、郡望の部類に屬するとはいへ、南北朝以後、たえて樞要の地位に登つた人物はなく、新唐書宰相世系表に記載するものでも、

王儒賢(趙州司馬)——知節(揚州司馬)——胄(協律郎)——處廉(汾州司馬)——維、縉、縉、縉、紘、紘

とあつて、たかだか從五品下あたりが最高位である。<sup>(6)</sup>いわば隋代以來の科擧制度によって、衰退の一途を辿らされた六朝以來の門閥貴族群の例に漏れない。ただ王維の母は博陵の崔氏で、氏族譜を誇つた山東貴族ほどではないにしても、名族間の通婚という不文律<sup>(6)</sup>を守っており、このことは王維に太原の王氏一族という意識が強く伺えることに相通ずるのである。王維の名族意識は、つまり官僚社會に於いて斜陽化する貴族層の足掻きであると共に、捲返しを狙う王氏一族の期待が、王維の双肩にかかつていたと推測せしめるのである。<sup>(7)</sup>更に王維が上京した一四・五歳には既に父

處廉を喪ない、寡婦の母、四人の弟の他に妹も數人を數え（別弟妹二首卷四）、一家は貧苦の底にあえいでいた。一七歳の秋に故郷の家族を慕って作った「九月九日憶山東兄弟」（卷一四）に、弟王縉が一家の苦境をのべて激勵しており、王維も後に「家貧しく祿薄し」（偶然作卷五）と告白しているのである。こうした事情の下に一家の囑望する嫡男の王維が、たとえ品秩には太樂丞と濟州司倉參軍と差違はなくとも、出世の道を防げられては痛痒を感じずにはいられない。

翩々たる繁華子、多く金張の門より出ず。幸いに先人の業あれば、早くより明主の恩を蒙むる。童年にして且つ未だ學ばざるに、肉食して華軒を驚きはす。豈中林の士に乏しからんや、人の至尊に獻ずる無きのみ（濟上四賢詠 三首鄭霍二山人、卷五）。

「微官は罪を得易し」と詠ったつうふんを、今度は外に向ける。唐代の官僚は主として秀才、明經、進士等の科擧出身者と、貴族、門閥による任子出身者とに分類できる。

ただ唐代に於ける任子制度は、六朝以來の名族というよりは、前代の功臣、高官の子弟を優遇し、官位を與えるもので、寒門出身者であつて子、孫ともつづく間に貴族化して

いく。その代表的な例が、張説の一族であつた。

王維はやがて任子すら瞬時に浮沈するのが官界の實情だと、身近に體驗するのであるが、この頃にはそれに氣付く豫裕はない。ただ蹉跎の曉に胸中を去來するものは、獅子身中の虫ともいふべき任子出身者が、政界を闊歩する姿への憎惡である。バックボーンとなるべき祖・父の功業もなく、誰一人自分の才能や清廉な生きかたを理解し、中央に推擧してくれる者もない。そうした深刻な人間社會の矛盾を鄭・霍二山人に託して、徹底的にえぐり出そうとするのである。任子官僚と科擧官僚の對立はやがて牛李の朋黨となつて現われるが、王維の憎惡はただ科擧出身者の任子出身者に對する反撥感情だけで片付けられるものではない。根底に名族たる誇りと才識兼美の自信を含みながらも、既にそれだけでは如何んともし難い時代の到來、つまり貴族社會の崩壞という歴史的認識をひけらかすといえよう。

人境と接すと雖も、門を閉ざして隱居を成す。道言するは莊叟の事、儒行するは魯人の餘。深巷に斜暉は靜かに、閑門に高柳疎らなり。鋤を荷いて藥圃を修め、帙を散じて農書を曝らす（下略—濟州過趙叟家宴卷一一）。

趙某の宴に招かれた主人の生活を敍したものである。以前の王維の詩に見られない閑寂の魅惑と、離世の希望が繰返し表現されているとする説もあるが、實は趙氏の悠々自適の生活に、王維自身の鬱塞した姿を投影していると考えられる。門を閉ざした隱居然たるポーズは、内心のカムフラージュとみられ、さらりとした表現に借りてやり場のない鬱憤をこめ、素朴な田夫にまでも背を向ける王維のことだと理解したのである。

五年に亘る濟州生活から開元二三年に至る、約一〇年の消息はさだかでない。小林氏は京師に還り、有名な宋之問の藍田輞川莊を購入れて隱居したとし、入谷氏は地方の小官吏を轉々としたとされる。いずれにも一長一短があつて俄に斷定することは出来ない。私は現在のところ地方官として流浪したあげく、開元二〇年前後に嵩山あたりに一時隱遁か、或はそれに近い生活をおくつたと考えている。<sup>(4)</sup>それはさておき、濟州時代に隱士崇拜の傾向が現われ、隱遁への思慕が次第に培われたことは否定されない。多感な青年の自信喪失や政治、社會に對する失望は、ともすれば、それにあがらつて過激となるか、或はそれと隔絶しようとする。

る。兩者は積極と消極の差はあつても心理的には軌を一つにするといえよう。王維は後の立場をとつたのである。

千門萬戸を出入し、北里南鄰を經過す。蹢躅と訶を鳴らす底<sup>な</sup>か有らん、崆峒に髮を散ずるは何人か（田園樂七首卷一四）。

再見して侯に萬戸に封ぜられ、立談して壁一雙を賜はる。詎<sup>いずくん</sup>ぞ勝らん南畝に耦耕するに、何ぞ如かん東臆に高臥するに（同右）。

飽迄も政治に痛烈な批判を浴びせ、黃帝が道を問うたと傳える仙人の廣成子を讀え、孔子が楚に行く途上、子路に、渡場を問わせたところ、孔子の理想主義を笑い、隱遁の至上を以て答えた長沮と桀溺の生きかたに賛同する（皇甫岳雲谿雜題五首上平田、卷一三）。これは孔子（儒教）への反逆といえるが、つきつめると玉珂を鳴らす高官や、皇帝に數回謁見しただけで萬戸侯に封ぜられる幸運兒も、幸運が廻りくれば己自身のことである。その可能性を切に期待しながら反撥するところに、不運をめぐる世をすねた反射的ポーズを、充分認めうるのである。

この詩を「詩林廣記」は輞川六言と作り或は中年期とす

る説もあるが、果してどうであらうか。中期の作品には静かな内省とか、人間の惑溺を忌み哀しむ語調はあっても、これほどの強い響はない。政治や社會に對する罵倒が激しければ、とりもなおさず、それに深い執着を抱いているというパラドックスが成立つのである。したがってこれは何かを契機とした場合、反動的に情熱をより強く再燃させる性格のものであり、やがて王維もそれを經驗するのであるから、矢張りこの頃の作に入れるべきだと考える。

日夕太行を見、沉吟して未だ去る能わず。君に問う何を以て然るや、世網の我を嬰ぐの故に（偶然作六首卷五）

反射的ポーズだとはいえ、王維はあずかり知らず、ただひたすら自由な世界を渴望してやまない。にも関わらず世俗の絆は桎梏よりも固く彼を束縛する。その絆こそ、

小妹日日に成長し、兄弟未だ娶る有らず。家貧しく祿既に薄く、儲蓄素有るに非らず（同上）。

という現實の非情さである。一家の長である王維に荷わされた責務と、個人の理想とは完全に相容れるはずもなく、「幾廻か奮飛せんと欲し、踟躕と復た相い顧みる」と、兩端をじして苦惱しているのである。

## 二

開元二三年に、王維は右拾遺に拔擢されて中央官界へ復歸する。時あたかも玄宗朝は轉換期を迎えつつあり、二一年に不仲の裴光庭が卒すると、宰相蕭嵩は優柔不斷とみた右丞の韓休を同平章事に推擧した。しかし韓休の背後には李林甫の策謀がひかえており、事ごとに對立したあげく双方とも執政の座を去った（舊唐書卷九九蕭嵩傳）。かくて玄宗朝最後の賢相と稱される張九齡と裴耀卿とが登場する。王維は九齡に自己の政治理想を披瀝しつつ、中央官界への返咲きを懇望する詩を贈り（獻始興公卷五、上張令公卷一二）、それがいれられたのである。だが不運にも彼の復活した理想や情熱は、またもや無殘に蹈みにじられ、僅か一年有半で遙か流沙の地、涼州に旅立たねばならなかった。

度重なる内訌を處理し、銳意國家の建直しに勤めた玄宗は、初め辛贊否、宋璟、張説等の能吏を任用するかたわら、經濟面ではよしんば「括戸にて媚を取り、漕運にて恩倖を受く」と、後世の史官から手酷い惡評を蒙ったとはいえ（舊唐書卷一〇五）、宇文融、韋堅をはじめ竦腕家のみるべき業績



があり、社會は安定したのである。それが一時的夕日の輝きであつたにせよ。けれどもようやく政治に飽き享樂にうつつをぬかしはじめると、その間隙に乗じて李林甫、牛仙客派が抬頭し、清流の士は次第に側近から遠ざけられた。

張九齡は身命を賭して玄宗の翻意を求め、これと對抗したが、牛仙客に封爵を加えるか否かの問題に敗れ、遂に裴耀卿と執政を辭した。このあとを李林甫、牛仙客が襲い彼等による壟斷時代が始まるのである。翌二五年四月に監察御史周子諒が牛仙客を誹謗したことから、玄宗の怒を買って殺された。李林甫はすかさず周子諒が、張九齡の推擧になる者だと誣奏し、閑職にあるとはいへ、油斷のならない九齡を荊州刺史に貶すことに成功した（舊唐書卷九九張九齡傳）。王維が涼州に向つたのはこの直後であり、張九齡派とみなされ、事實そうであつた彼が、李林甫派の目を逃れて都落したと考えて、妥當であらう。

涼州に於いては、河西節度使崔希逸<sup>せいいつ</sup>の幕中に約二年をすごし、開元二十七年、三たび都の土を踏んだ。殿中侍御史としてである。この後左補闕、庫部員外郎、庫部郎中と歴任し、まず李林甫より楊國忠へと續く惡政下に、無難な時代

をすごすのであるが、恐らく涼州から歸つてのち輞川莊を手に入れ、弟王縉、詩友の裴迪、崔興宗、王昌齡等と琴を弾じ詩を賦す、逍遙の游にわけられたのである。安祿山の亂に至る間、天寶九載頃に、母を喪なつて致仕した以外は、大した事件も史料に現われない。

ところで再度の失脚は年齡も事情も、前回とは大いに異なるためか、人生觀に最も大きな轉換が認められる。右拾遺時代、李林甫派の專政の下にあつて、ようやく復活した政治に對する情熱を惜むかのように、忍耐強く生きるべく努力している。「君恩は漢帝よりも深く、しばらく空虚に上る莫れ」（和尹諫議史館山池卷七）と、僚友尹愔に向け彼が道士でありながら、道服のまま集賢院學士兼脩國士に任用した玄宗の恩顧深きをさとし、官界の塵埃に耐えるよう忠告している。さりとて忍耐にも限界がある。張九齡が閑職に追われた直後の詩（晦日遊大理韋卿城南別業四首卷四）に、莊子刻意篇の「江海の士、世を避けるの人、間暇者の好む所なり」をふまえ、「世と澹にして事無し、自然たり江海の人」と、世俗の煩わしさから逃避する傾向を再燃させはじめ。他の一首に「歸ると微官に紉<sup>くわ</sup>すると、惆悵して

心自ら咎む」と、歸任したくない氣持を率直に詠う。しかしまだ深刻ではなかった。玄宗が以前の名君に復しさえすれば禍根は斷たれる。「幸に擊壤の樂びを同にし、心荷う堯の君と爲らんことを」と、ひたすら念願するのである。

王維の願いも空しく、玄宗は益々政治を忘れ、張九齡は荊州へと去った。政治に對する情熱の復活が、何を契機として行われたか判明しないが、復活に要した苦惱と歲月の長さに較べ、餘りにも儚い挫折の訪れは、彼の人生觀を根底から覆えすものであったと思われる。濟州貶謫とは異なり涼州への旅立ちには、どす黒い朋黨の渦に捲込まれ、醜い人間關係から導き出された衍罪である。殺害された周子諒、左遷された張九齡等、いくた知己の不幸が、いつ自分に襲いかかるか分らない。「寄荊州張丞相」（卷七）に農圃に老いんと述べるのも、そうしたざりざりの線に迫りこまれた危機感を、背景として考えねばならないのである。

### 三

涼州時代を界として明確に現われる特色は、佛教信仰の高まりである。もっともこれ以前に「過香積寺」（卷七）と

か「調璿上人并序」（卷三）の如き佛教色豊かな作品もみえ、特に璿上人（道璿）とは親しく交わっている。<sup>(67)</sup> 又後述するように母崔氏は禪宗の普寂に歸依した、熱烈な佛教信者であつたから、王維も弟王縉とともに早くから母の感化を受けた筈である。しかしそれらの内容からすれば知識や教養はともかく、信仰の高まりという點では、矢張り涼州時代に求めるべきだと思ふ。まさしく彼自身が「中歲頗有（佛）道を好み、晩に家す南山の陲<sup>はた</sup>り」（終南別業卷三）と述懐しているのである。結論的に云えば佛教に關する作品は、おむね涼州時代以後のものとして差支えないのである。

既に指摘されるとおり、涼州に於て佛教信仰を吐露する「讚佛文」（卷二〇）をものした。これは河西節度使崔希逸の第一五女が、出家剃髪のみぎり贈つたもので、「眞如は妙宰、十方に具して成す無し」に始まる文章は、佛教語を驅使した含蓄のある一文で、彼の永年に亘る佛典研鑽を彷彿させている。それにしても、從來のひたむきな政治に對する情熱と、うらはらな讚佛文が草稿されたことは、つまり朋黨による失脚が宗教的體驗として、重大な意味を持ったからだと思われる。濟州時代とは異なり、涼州時代には外部

への呪咀というよりも、逆に内面に深く沈潜して行く危機意識と慟哭とがみられる。讀佛文というテーマには、世俗の煩わしさ、悲しい人間の微弱さを悟り、佛陀の絕對性に歸依するということを、言外に含むものであるから、荒蕪たる涼州の自然が、魂の故郷を呼びましたとする、直截的入信の動機解明よりも、如何んともし難い人間社會への失望が、涼州の沙漠を通して、超越的世界への憧憬へと導いて行ったとみる方が穩當であらう。

京師に歸還してから輞川の別莊を營み、仕官のかたわら逍遙の遊を樂しみ、賦詩にうきみをやつす。又高僧と交わり、寺院を徘徊し或は經典を讀みふけり、禪坐焚香する生活にあけくれるのである。

好んで高僧傳を讀み、時に辟穀の方を見る。鳩形將って杖に刻み、龜殻用って牀を支う。柳色は春山に映え、梨花に夕鳥藏る。北牕桃李の下、閑坐して但だ香を焚く  
(春日上方即事卷九)

これは上方、つまり山中の寺院に、日がな一日をすごした春の詩である。梁の慧皎や唐の道宣の高僧傳を讀み、穀食を避ける神仙の書を繙く。鳩杖も龜牀も老人を意味する語

で、晩年の作品であることを暗示している。舊唐書本傳に「居りては常に蔬食し輩血を茹わす、晩年には長齋し文綵を衣けず」といい、「朝より退きて後は、香を焚き獨坐して禪誦を以て事とす」とあるが、要するに輞川谷をとりまく自然の美しさと、そこに溶込んだ王維の閑寂な生活が、巧みに表現されている。

そうした生活を味わえば味わうほど、世俗が疎ましい。酒を酌みて君に與う、君自ら寛あやまうせよ。人情の翻覆は波瀾に似たり。自首の相知も猶劍を按じ、朱門の先達は彈冠を笑う。…中略…世事は浮雲、何ぞ問うに足らん。如かず高臥し、且つ餐を加えんには(酌酒興裴迪卷一〇)

黒髪頃から親しい友人も、利害によって豹變する。先達は威儀を正して、推舉を待つ後進をあざけり笑う。翻覆きわまらない浮世のこと、一切に拘泥せず、自由な生活をおくるにこしたことはない、と誠に表面の觀察にとどまらず、人間の機微に深くタッチするのである。

王維の觀るように李林甫の時代は利害によって、いつ衍罪に問われるか分らなかった。かつて張九齡は嚴挺之を推舉した際に、「李尚書は深く聖恩を承く。足下宜しく一たび

門に造りて欵狎すべし」と忠告を與えている（舊唐書卷九九嚴挺之傳）。清流の士を以て自他ともに許した張九齡にしてこの有様である。不幸に豫言は的中し、嚴挺之は李林甫を忌んで膝を屈せず、遂に洛州に貶されたのである。又崇佛家で知られる裴寬は玄宗の重用をうけながら、彼の入相を懼れた李林甫は楊貴妃の姉楊三娘と策謀し、睢陽太守から更に安陸別駕員外に遷した。暗殺を恐れた裴寬は上表し、出家を願ったが許されなかった（舊唐書卷一〇〇裴寬傳）。王維と親しい韋堅の場合は最も悲慘である、彼は先朝の功臣韋元珪を父に、楚國公姜皎を舅に持つ貴權の出身である。姉二人は惠宣太子妃、皇太子妃となり、宇文融、楊慎矜等さえ競って親狎したといわれる。初め李甫甫は韋堅に接近したが、權勢の高まりを危惧し、腹臣と一計を按んじ、江夏員外別駕におとすとともに、部下の羅希夷に暗殺せしめた。累坐する者一族一黨數十人であった（舊唐書卷一〇五韋堅傳）。このような例は枚舉に遑がない。申す迄もなく玄宗朝に於ける政争は、貴族官僚と科擧官僚の對立、或は庶族（新興地主階級）と門閥官僚群との争として、把握分析されてはいるが、少くとも王維をめぐる人間關係から判斷した場

合、その分析は疑問點が多く、もう少し門閥で科擧出身という、二面性を持つ一群の動向を、追求する必要があると思う。しかし本論では範圍を越えるので割愛しておく。

さて王維は貴權の出身者も、僅な油斷から破滅を招く現實を経験して、益々厭世的傾向を加えていった。嚴しい社會に善處するには、餘りにも弱かったようである。又同時の崔日用の如く「事を見ること敏速、朝廷事あるごとに禍を轉じて福となし、以て富貴を取る」才能もなく、狡猾でもなかった（舊唐書卷九九崔日用傳）。「自ら顧みて長策なく、空しく舊林に返るを知る」（酬張少府卷七）と、才能の限界を悟ったつづやきを漏らすのである。

それはさておき注目すべき問題は、濟州時代に一旦培われた隱遁生活への希望が再び頭をもたげたことで、輞川莊の經營はつまりその一應の實踐であり、彼が世俗と帷で仕切ったエデンの園であった。けれども先述した濟州時代の激しい棄鉢ともみえるポーズとは異なり、己の行動を思想的に裏付け、内面凝視を深めようとする態度がみられる。

楚の國に狂夫あり、茫然と心想する無し。髮を散じ冠帶せず、行きて歌う南陌の上。孔丘の之と與に言うも、仁

義能く獎むる莫し。未だ嘗て問天を肯ぜず、何事ぞ擊攘を須いんや。復探微する人を笑う、胡爲ぞ乃ち長往するや（偶然作六首）<sup>(4)</sup>

晉の皇甫謐の「高士傳」に載せる楚の陸通、字は接輿の狂人ぶりを己に譬え、徹底した自由生活を嘆美するのである。

孔子の説く仁義も、屈原の「天問」のような敬天主義も否定し、堯の仁徳を讀えた民の擊攘の歌、伯夷、叔齊が意地を通して山中に餓死した態度も冷笑する。人は衣冠束帶をかなぐり棄て、自由奔放に振舞う陸通を狂人とあざけるが、彼こそ赤裸々な人間像であつて、自らの手で創造した禮教にがんじがらめにされ、窮屈な生活に嘆息する輩こそ、狂った者だという。この陸通は論語微子篇、莊子人間世篇にもみえ、前者は彼に利己主義者の烙印をおし、後者は孤高の、何ものにもとらわれなき至人として描く。王維の彼に對する禮讃は、竹林の七賢以上に儒教的價值や權威一切を破壊し、莊子の説く無用の中に眞の用をみとめる教えに、アタックするものといえよう。

輞川に於ける王維は、佛教信仰の高まりがあつたにも關らず、佛教的というよりむしろ老莊のである。「春日上方即

事」が端的に示す如く、一方に禪坐焚香の求道生活を營みながら、他方では老莊（道教）のエッセンスをも棄てない。<sup>(5)</sup>「古人は傲吏に非ず、自ら經世の務を闕く」（輞川集漆園卷一三）とか「墨は點ず三千界、丹は飛ぶ六一泥」（和宋中丞夏日遊福賢觀天長寺之作卷一一）と、單に語句のみでなく老莊（道教）に佛教と同じ比重を置いてゐる。彼においては佛教と老莊、佛教と道教とは、二者擇一ではなく併存であつて、そこに何の矛盾も認めてはいない。それはひとえに彼が歸依した（後述）禪と老莊の、或は佛教と道教の類似性のしからしむるところではなかつたかと思われる。

「青雀歌」（卷六）は自分を青雀に、出世欲に翻弄される徒輩を黃雀に譬え、まだ道という玉山の禾を食うあたわずとも、道を求めてやまぬ青雀が、人間の生きかたとして數段勝ると誇る。まさしく「ソクラテスの辨明」に於ける無知の自覺、莊子天地篇の「その愚を知る者は大愚に非ず」と同様に、彼も亦一段高處に登つて他を睥睨するのである。又六舅なる人物が、漢代の能吏を代表する卓茂や魯恭に比すべき治績をあげながら、官界の果しない欲望の渦に沈溺する無意味さを悟つて、田園に歸農するいさぎよさを

稱え、「醴を酌みて歸去を賦す、共に知る陶令の賢なるを」(送六舅歸陸渾卷三)と、陶淵明が歸去來の辭を賦して、官を辭去した度量を讀えてやまない。この頃の作品には陶淵明の生きかたに同調するものが多いのも一つの特色である。「無才なれば敢て明時を累せず、思うは東溪に向いて故籬を守らんこと。厭わず向平の婚嫁早く、却って嫌う陶令の官を去ること遅きを」(早秋山中作卷一〇)もその一つである。高士傳に記載する向平は男女の嫁娶を畢り、北海の禽慶と五嶽に遊び足跡を消した。王維が弟妹との絆に束縛され、忌むべき官界と訣別しえなかつた事は既に述べたが、ここに向平を引合いに出す限り、家族に後顧の憂を拂う必要のなくなったことを暗示する。更に「草堂の蛩響は秋に臨んで急く、山裏の蟬聲は暮に薄<sup>せま</sup>って悲し」と秋の氣配を敘する中に、晩年近きをにおわせ、「空牀獨り白雲と期す」と結ぶ。このように彼は隱棲を至上命題とし、直線的に世俗から遠離することが、修道だと理解している。かの張九齡に贈った自薦の詩に、嗽流枕石の土を「鄙しい哉、匹夫の節」と唾棄し去ったのは雲泥の相違である。

では隱遁は何故至上命題なのか。王維は「卑棲すれば却

つて性を得」(留別錢起卷八)と答え、從弟王綏に與えた詩には、名利に惑つた己の半生を告白して、「既に性を遂ぐるの歡寡く、恐らくは時に負くのを招かん」といい、名位に催促せず毀譽褒貶に一喜一憂することなく、宋代の謝靈運、惠連兄弟の如く、性を達する唯一の方法を、遺世に求めるべきだと教えている(贈從弟司庫員外綏卷二)。この言葉は彼の經驗に根ざした自答であり悔恨の叫びであろう。

達性、遂性はまた得意にも通ずる。

五帝と三王と、古來天子と稱せらる。干戈と將た揖讓と、畢竟何者が是なる。得意苟しくも樂と爲さば、野

田安んぞ鄙とするに足らん(偶然作卷五)。

是非、善惡の分別には何のメルクマールもなく、畢竟各自の得意によつて決定される。意に適いあるがままの性を磨減させないことが、自己の眞の價値に通じ、天衣無縫の生を歡喜することが出來るとみる。「世に希<sup>おもね</sup>るに高節無く、跡を絶つに卑棲有り」(座上走筆贈薛慕容損卷二)というのも、その意味からである。この達性、得意とか遂性が莊子の全篇に盛るものであることは、今更論ずる必要もないであらう。佛教では「諸法は和合因縁の生にして、法中自らの性

なし」(摩訶般若經卷九)と述べるように、自性とか本性を認めないのである。かく一應老莊思想の實踐者とみられる接與、及び陶淵明等を引合いに出している限り、王維の隱遁思想が佛教に基づくというより、老莊思想の影響を多分に受けて成立していると斷定できるのである。

#### 四

飽迄も厭世を披瀝しつづけた王維が、官吏生活に終止符をうつこともなく、安史の亂に賊の僞官を受け、誹謗と中傷の中に慙愧しながら生涯を閉じたことは、意地悪い見方すると優柔不斷だとか、安定した官僚の座に執着したからだとも出来る。事實、中國の學者でも朱熹の「その人既に云うに足らず」とか、顧炎武の「古來文章を以て人を欺く者、謝靈運を第一とし、王維を次となす」と酷評しているのである。朱熹の如く春秋の筆法をふりかざし、杜甫や韓愈などから受ける、強烈な人間臭さに引かれると、王維に或種の不満を覺えずにはいられない。だがたとえば終生を不満と煩悶にすごし、己を悲劇のヒーローに仕立て、酒池に沈溺する毎日に、僅かの救済を求めた杜甫

を人間的だとすると、刻々と變化する境遇に、前後矛盾した悲喜こもごもの感情を、率直に表現する王維にも、豊かな人間味があるといえる。杜甫とは違って酒に苦惱を拂拭することもなく、官吏生活と隱遁という、全く相容れぬ問題解決に雄々しく立向い、それを克服しようと努力したのである。一面の妥協性を含みはするが、天寶中期に至って、彼はこの内面的葛藤に、一應の理論づけを施している。

王維のまとまった人生觀を知るのに、嚆矢とみられる散文がある。卷一八に収める「與魏居士書」がそれで、入谷氏の考證に依れば天寶七、八載の作であり、心身ともに圓熟の期に完成した思想といえる。この書簡は太宗朝の名宰相魏徵の子孫、魏居士が山林叢澤に隠れ、玄宗が右史の官を以て招聘したにも關らず、かたくなに俗塵を避けたのに對し、王維が己の所信を述べて翻意を求めた一文である。従つて先學の誰もが手を染め、それぞれ示唆に富む説をたてられている。中でも入谷氏の「思想の二重構造説」は方法論的にも最も同調できるが、全面的に肯定はできない。本書の内容を分析すると、第一に、儒教の立場から説明しようとするものである。つまり仁を體得し、道を履み、清

節は世に冠絶した魏居士が山野に歌い薇を採る絶跡の生活をいとなむのは、「實を懷き邦に迷い、身を愛して物を賤む」利己的態度である。仕官という行爲は「祿その室に及び、昆弟を養い負薪より免れしむ」るのみか、究極的には「上は致君の盛有り、下は厚俗の化有り」と個人の枠を超え、國家・社會を支える政治理念に合一する、またそうあるべきなのである。なぜなら、「君子は仁を布き義を施し、國を活し仁を濟くことを以て適意とす」るからである。

仕官と隱遁との可否を、儒教經典に解決を求めると、論語微子篇に依據するのが都合がよい。

子路（隱士の兩子に）曰く、仕えざるは（君臣の）義を無す。長幼の節は廢つ可からず。君臣の義も之を如何にしてか其れ之を廢つべけん。（汝父）其身を深くせんと欲して大倫を亂る。君子の仕うるは其義を行わんとすればなり。道の行われざる已に之を知れり。（論語微子篇）。

要するに、とかく避世の士は、卑棲の中に絶対の自由が存在すると考えがちだが、親子の關係を存續する限り、親子の情愛は逃れ得ぬ必然である。たとえ佛教の出家者の如く肉親の情を斷ち、五欲煩惱を排除したかにみえても、既に

僧團の束縛の内に住み、厳格な戒律という掣肘を受ける。人間が人間として生きる以上、完全な自由はあり得ない。同じ必然でありながら父子の親は可、君臣の義は不可とする立場は、自己撞著も甚だしいものである。逸民と稱される伯夷・叔齊も志を屈げず餓死という悲劇の最後を遂げた。彼等は所謂清節の士ではあっても、清節に拘泥しすぎる。孔子は「可も無く不可も無き」中庸の道を重んじ、進退去止を天命にゆだねたのであり、自己の理想が社會に受けられるか否かは論外であった。王維も同様に道を布くという信念は、君に仕え祿に徇う外部條件によって左右されないとし、「身心相い離るれば、理事俱に如なり」と結論づける。これはまさしく思想の二重構造であらう。

第二は、堯代の高士許由、晋の稽康・陶淵明を槍玉に上げ、隱遁の不可を述べるのである。まず庭の樹にかけた瓢に鳴る風の音を惡むあまり、その瓢を捨て、堯から讓位を懇望されると、潁水で耳を洗ったという許由の行爲には「耳は聲を駐むるの地には非ず、聲に耳を染むるの跡無し」と言下に却ける。この寓話から莊子齊物篇に、南郭子綦の説く天籟、地籟、人籟の筆致を想起するように、ひとまず儒



教に解決を求めた彼は、更に老莊に根據を求め、自説の妥當性を強調するのである。「外を惡む者は内を垢し、物を病む者は我自りす」とは、萬象と心知は別々に存在するものではなく、外はつまり内、我はつまり物とする莊子の萬物齊同の思想である。是非・善惡の對立は、我々の雜念妄想に基づく偽りの價值觀によって生れる。その價值的偏見に呻吟し、或は窒息する因果を繰返すのが愚な人間であるが、この相對的價值を絶對的價值なる——眞の認識——に歸結すると、矛盾と對立は克服され、あらゆる現象に自由無礙な順應が展開されるとするものである。莊子人間世篇に「夫れ耳目に徇い内に通じ、心知を外にすれば、鬼神も將來り舍らんとす」というのと同じく、外部條件に左右されないとする消極的な思想の二重構造ではなく、積極的に外部と心知の一致を述べるものである。

同じ觀點から稽康が友人の山濤に與えた「絶交書」に、馬は繋かれると狂いたち、奔放に疾驅できる果しなき山野を想い、豊に茂る草を憶うと、己を馬に譬えて隱遁を論ずるくだりがある。王維は「頓纓狂顧すること、豈に俛にすなわ維繫を受けると異ならん乎」と一笑に付す。世俗の榮譽を

汚濁とみ、山川叢澤を清淨な世界だと慕うのも、とらわれの迷妄であり、慕うという欲望の次元に立つものでしかない。絶對的認識からみれば「異見起りて正性隱れ、色事礙えて慧用微なり」といえる。陶淵明が郵督に見ゆる恥に耐えられず、官を辭し、貧苦のあまり一生を乞食する愧に耐えねばならなかったのも、「一慙これ忍びず、終身慙ず」とで、「大を忘れて小を守る」ことだといっているのである。

莊子は許由を超越者の權化として描き、堯舜を至人の塵垢や糞糠に比すべき人物に仕立てるのに對し（逍遙遊篇）、王維は莊子の思想に立ちながら、堯舜を賞揚して、老莊の實踐者ともみられる許由や稽康、果は從來賛同してやまなかった陶淵明をも、愚者扱いしている點は興味深い。これは王維の思想的成長を物語ると同時に、莊子が孔子の説いた聖人を祖上に載せた諸諺を、逆に利用した感じを抱かせるのである。

第三に、「方丈前に盈つと雖も蔬食菜羹なり。高門甲第と雖も畢竟空寂なり。人相いに愛せざる莫きも、身を觀ずること聚沫の如し。人自ら厚うせざる莫きも、財を視ること浮雲の若し」と、一切を空とみ、萬象悉く寂滅なりとする

佛教の哲理を展開し、これによって隱遁を不可とするのである。これが經典の中でも、特に維摩經によることは申す迄もない。「聖人は身の有とするに足らざるを知る」、「名の着する所無きを知る」と、現象界は聚沫と等しく夢幻だとみる。とすれば人間の存在を如何に位置づけ、生きるという意義を一體何處に求めるのかと疑問を生ずるが、王維は「身を離れて返つて其身に屈し、名の空なるを知つて反つて其名を避けず」と、佛教で所謂「實相肯定」の思想を引いて答えるのである。この思想は同時期の作品にしばしば詠われており、如何に彼の人生觀に、重大な影響を及ぼしたかが知られるのである。

龍鐘たる一老翁、徐歩して禪宮に謁す。問わんと欲す義心の義、遙に知る空病の空なるを（夏日過青龍寺調操禪師卷七）

寺院を徘徊しては、高僧に佛理を問う生活を敍した詩である。義心の義とは、過去、現在、未來に亘る世間・出世間の上法とされ、迷妄を斷ち、眞の知見を求める根本の義である。又「空病の空」とは、維摩經文殊師利問疾品に我及び涅槃は皆空なりとし、「何を以てか空となすや。た

だ名字を以ての故に空なり。かくの如き二法は決定の性なし。この平等を得れば餘病あることなく、ただ空病のみあり。空病も亦空なり。」とあるのに基づく。我々は政界の不合理さを歎き、立腹する。そこでは賄賂の多寡によって地位は上下し、人々は貴權の門に遅れまいと狂奔する。赤裸々に展開される食欲や愛情の醜い人間關係は、少くとも清廉な生涯に甘んじようとする者にとっては、耐え難い世界である。又白髮に老いのわびしさを嘆じ、肉親知己を喪なつては孤獨の悲哀をかこつ。これら、心の病から逃れる爲に、感覺の世界はすべて空だ虚だとする空の理を求めるが、一步を進めてみると、清淨な境地を慕い、悟りの道を求めようすること自體が、また欲望の世界なのである。空ということも存在しない、空も亦空であり、悟道も亦空であつて、これを絶對空というのである。

四大の因を了觀するに、根性何の有とする所ぞ。妄計苟めにも生ぜざれば、是の身孰か休咎とせん。色聲何ぞ客と謂わん、陰界復た誰か守らん。徒らに言う蓮花の目、豈に惡まん楊枝の肘。既に香積の飯に飽き、聲聞の酒に酔わず。有無斷常の見あり、生滅幻夢の受あり。即ち病

即、實相なれば、空に趣ぎ定んで狂走せんや。一法の眞有る無く、一法の垢有る無し（胡居士臥病遺米因贈卷三）。

王維の全作品中、最も難解の詩である。これは友人の胡某を維摩居士にみたて、維摩が假病をつかい佛弟子と佛法に就いて對論した故事を再現したもので、他に二首ある。萬物は原子の結合によつて生成されるが、その實分解すると何の存在もない。このシューマに立てば五欲煩惱も生ぜず、肉體の吉凶にこだわらず、色や聲など感覺の世界である世俗に妄執する必要もない。かといつて蓮花にも似た菩薩の目のような清淨さ、莊子に傳える支離叔と滑介叔が、瘍の生じた自分の肘を嫌惡した清節にこだわることもない。小乗佛教では有とか無はこの世だけで斷絶するとか、常住不滅だとかいい、現世の生滅は夢や幻だとするが、彼等は一切が空だとする、その空に惑っているのであり、大乘佛教の法は「病即實相」、「煩惱即菩提」が正しいのである。

他の一首にも我々は老病死にいつ見舞われるか分らぬ、朝露にも似た肉體を拘えているという。とすると一體どこに我の存在する場があるのかと自問し、形あり知覺し得るものに執着するのが實情で、一切が空だ虚だとするのを眞

理とみなして、賓たる肉體（世俗）を捨てることは出来ないかと自答する。かくて「洗心詎ぞ懸解たる、悟道まさに迷律なり」と、清淨を追い道を悟ることに執着する者は、つまり迷いの世界にあるのだと喝破する。「（有無、色空〓差別對立の世界）皆幻なり。離も亦幻なり、至れる人は幻を捨てず、色空有無の際を過ぐ」（薦福寺光師房花藥詩序卷一九）と表現は異なるが、空も亦空とする二重否定によつて、現實を現實としてあるがままに認め、世俗の苦惱がそのまま悟道であり、彼岸だとする實相肯定に達するのである。

このように佛教は生も滅もなく我もなく、無我もない（不二）立場、差別對立を超越するものであるから、世間と出世間、隱遁と仕官という差別があり得るはずがない。世俗に生きる人間生活が、そのまま淨土であり涅槃であるとみ、より生の歡喜と意義を見出そうとするのである。かくて王維は「行作を以て大依と爲す無く、守默を以て絕塵と爲す無く、不動を以て出世と爲す」と論を結ぶのである。

## 五

これ迄檢討したように、王維は儒・道（老莊）・佛三教に

論據を尋ね、隱遁を否定し去った。いわば三教相互の間に質の違い、次元の差を認めつつ、世俗に生きる點で三教を一致し、融合せしめたものといえる。ただ私は老莊の思想を獨立させたが、實は王維の文中に、儒教とその聖人、佛教と如來はあげても、老莊に就いては一言も觸れず、許由や嵇康等の譬喩も、佛教思想を敷衍するための、具體例にしかすぎない。私が敢て老莊思想を獨立して扱ったのは、次の理由からである。許由等の人物は老莊の一應の實踐者とみられるから、王維のこの輩に對する冷笑は、老莊否定につながるかと考えられるかも知れない。だが老莊に通じ禪理に精しと稱される彼が、眞の老莊哲學がこの徒の言動に集約されていると考えたとは信じられないのである。

「山中に吾れ我を喪ない、冠帶に爾<sup>なんじ</sup>人と成る。學ぶこと莫れ嵇康が懶、且も安んぜよ原憲が貧」(山中示弟等卷一〇)南郭子綦の天籟問答に借りて、莊子のいう自身をさえ忘れ忘我の解脱(坐忘)を己に譬え、嵇康と明確に袖を分ち、反って儒教の體得者たる原憲を是とするのも、その證左だと思われる。

莊子は全篇を通じて、人間社會の虛傲や不信を凝視し、

逍遙の游という超越の世界への脱出をすすめてはいても、必ずしも具體的隱遁を説くものではない。先に觸れた達性とか得意も、社會に生きる上に、惑溺や苦惱等によって己が傷つかない爲の方便であつて、世俗を否定するのでは決してない。人間世篇に「迹を絶つは易きも、地を行くこと無きは難し」と塵網に耐える困難さを認め、故に流れに棹ささず、虚無恬淡に身をゆだね、無爲自然を媒介にして、世俗に徹底的に順應する。そこから人生に意義を認めて、「爲さざる無き」積極的な参加を示すものなのである。

王維が儒教側の論據とした論語微子篇も、莊子人間世篇に、孔子が顔回に與えた言葉に改造されて見出すことができる。すなわち、人には運命づけられた命(親子の情)と義(君臣の義)を荷わされ、逃避する術のない「己むを得ざる所」のものであるから、この運命を運命と觀じ隨順しなければならぬ。人間の存在は偶然によって支えられる。そこに階級的必然性も生れるが、偶然を偶然とし、必然を必然とみ一切を肯定して無心に隨順する中に、完全な自己を發見する。それがまさしく「大隱は朝市に隱れる」眞の隱遁であるという。王維が「不動を以て出世と爲す」と述べ

るのもその意味に他ならない。このように理解すれば、老莊思想を別箇に扱つても無理はないであろう。

さて三教の融合とはいつても、同一だとするものではない。端的にいえば儒教を老莊が、老莊を佛教が包攝した理論の展開であつて、佛教が思想界の頂點に立つという、唐代の歴史的背景と一致すると思われる。儒教は仁義禮智信の五常を設定し、その徹底した實踐に現世の調和を期待する。つまり、人間の相互關係に比重を置き、飽迄も現實を現實で割る、形而下の問題に終始したといえよう。老莊は逆に形而上の世界を求め、一度現實を離れ、そこから再び現實に下降する。老莊が儒教を包攝するといふのも、飛翔より下降に轉ずる時、一切を肯定し、世俗への積極的參加を示すことによつてはじめて可能となるのである。

又佛教は現實を否定し盡し、否定を媒介に現實に歸着するものであるが、老莊と佛教の明確な區別は、哲學と宗教との違いであろう。しかし佛教の持つ哲學が、老莊のそれとすこぶる類似することは衆目の一致するところである。<sup>(4)</sup>

王維に於いても兩者の混同が隨所に認められ、佛教に關しては佛語を、老莊に關しては老莊の語を使い分けるとする

説は成立たない。「至人なる者は幻を捨てず」とあるように、莊子の至人が佛教の聖者に、莊子の思想が佛教思想に換骨奪胎されているのである。例えば莊子が東郭子に道は「稊稗に在り、瓦甕に在り……」と答えた有名な言（莊子知北遊）と、法華經藥草喻品と對比して、いづれも道の萬物遍在を説くものとし（薦福寺光師房藥詩序卷一九）、老子が萬物は一より生ずとする玄道と、佛教の八識を同一視するのである（奉勅詳帝皇龜鏡圖狀帝皇龜鏡圖兩卷令簡擇訖進狀卷三〇）。

佛教經典の漢譯に當つて、譯語は無論のこと、教理も類似性を持つ老莊を媒體とした（格義）。それは佛教の中國化を促す反面、インド的性格は失なわれる結果となった。魏晉サロモン界を風靡した格義佛教は、佛教の眞髓を曲げるものとして、弊害が叫ばれ、道安によつて改革の狼煙はあげられた。しかし、道安の孫弟子僧肇すら、「天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧く、君王は一を得て以て天下を治む」（寶藏論三）、「天地と我と同根、萬物と我と一體」（涅槃無名論四）と、老莊に借りて佛教を説く格義の風潮は、依然と跡を絶たなかつたのである。唐代に於いても、インドから歸朝した玄奘によつて改革が唱えられ、老莊的

表現の空・無を、佛教本來の菩提に統一する策が創められた。とはいえ玄奘の宗派が、ほぼ彼の一代でついで去った事實は、佛教の中國化という、滔々たる歴史の流れを阻むことが、不可能であつたことを知るよすがとならう。士大夫の佛典、僧尼の外典研尋が普遍化の一途を辿つた唐代、この時代相の下に、老莊と佛教が益々渾然となるのは必至といえる。最も中國化された佛教といわれ、最も老莊の影響を受けて成立した禪宗が、他の宗派の追隨を許さず、士大夫の間に勝利を博したのも、老莊に育まれた士大夫層の、好みと欲求を見逃すことは出来ないのである。

さても老莊思想の身體に、佛教の首をすげかえた、それが王維の思想構造である。このような老莊思想より佛教教理へのアプローチは、六朝以來の幾多先達を通つた轍であつたが、王維も同じ轍を蹈んだ。それはひとえに、老莊に基づく漢譯經典を離れえなかつた知識人の、佛教受容に於ける、必然の歸結であると同時に、越えるに越えられない、限界でもあつたと思われる。

## 六

儒教否定にはじまり、老莊より佛教に開眼されて、再び儒教を肯定するに至つた王維の思想遍歴は、つまるところ、儒教を再認識するための紆餘曲折であつて、結果からみれば、終始儒教（官僚）の立場を離れえなかつたことになる。彼の佛教信仰は深い社會への憤りや人間不信の中になつた。涼州という異常な自然條件を通じて高まつた。しかしその直後に迎えたものは李林甫の惡政下にあつたといえ、生涯を通じて最も安定した時代であつた。不遇と絶望のさ中には、それを契機に宗教的素因が醸成されても、平穩無事となるに従つて、宗教よりはむしろ哲學とか思索中心となり易い。天寶期の王維を「禪理に詳し」と評しているように、佛教の持つ哲理に、より比重を置いていたのであり、これはまた後述するように、思辨主義的傾向を多分に持つ禪宗に、近接したことも通ずるのである。又佛教哲學の表面化することは、とりもなおさず、中國佛教の基盤を形成する、老莊的ニュアンスを濃厚にし、ひいては儒教の復活を可能にするのである。

儒教に育まれ、官僚制の枠に生きる運命を負つた王維が、その枠を斷切ることなく、本質的にきわめて乖離する

佛教を導入する爲には、意識すると否とを問わず、佛教の含む實相肯定の思想に、融合調和を求めねばならない。たとえ一度は儒教を破壊しても、この教理に達し、世俗を肯定することになると、必然的に儒教がクローズアップされてくる。ことに安定期に於いて、更に貴族社會の崩壞に伴なつて、官僚層の朝廷に對する依存度が、深まる時代であるから、一應、佛教の三世因果とか、輪廻轉生の幽玄な教を悟り、或は佛教に儒教を包攝する、次元の高さを認めたとしても、思索上の遊戲にふけた天寶期にあつては、佛教を求めたことが、つまり儒教世界に生きる口實と、思想的根據を與える結果となつた。換言すれば、天寶期の佛教は儒教の意義を再認識するための、思辨的役割を果したと思われるのである。

「與魏居士書」に端的に示されるとおり、王維は世俗に生きる價值を再確認した。死の前年にあたる乾元二年に、友人の禮部尚書韋陟が東京留守となつた別離の詩には、「人外に世慮を遺れ、空端に遐心を結ぶ。曾すなはち是れ巢許の淺く、始めて堯舜の深きを知る」(卷四)と、改めて儒教實踐の意義を讀え、更に代宗朝に弟王縉と暴政をしいた元載

が、江淮の轉運に當る際に、「税を薄くするは天府に歸し、徭を軽くするは使臣に頼る」(卷四)と、政治の功用を敘しているのもその表われである。これ等の點は、入谷氏が極めて詳細に論求されているので累説は避けたいが、要するに彼の復活した儒教は從來のそれとは質的に違い、背後に佛教思想の裏づけがあるが故に、今までにない強い官僚意識と、君主權力支持への、積極的參加が表明されている。乾元二年の「請廻前任司職田粟施貧人粥狀」(卷一八)の凍餒者救済にしろ、亡母の永却追福のため、輞川莊の一部を寺とした「請施莊爲寺表」(卷一七)にしろ、彼の場合はすべて儒教の理念たる治民、孝道の實踐が、同時に佛教の布施とか追善供養に通ずるのである。それも儒教と佛教が現實の次元で一致するというのではなく、儒教が佛教の一面であると積極的に認めたと理解しなければならぬ。

このように、王維は己の生きかたに一應の解決を與えた。それだけに詩友苑威と應酬した詩(卷一〇)や、「苦熱」(卷四)等には悟りましたポーズがみえる。ことに「苦熱」は吾國の快川が、「心頭を滅却すれば、火も亦自ら涼し」と悟道の境地を敍べた言葉を、彷彿させるほどであ

る。恐らくこのまま平穩に餘生を終えたならば、青年期の詩と同様に、通俗的な思想家のまま埋没したであろう。しかし、晩年をしめくくる二つの蹉跌が彼を待ちうけていた。一は安祿山の亂に於ける虜囚の恥辱であり、他は逼りくる老いの寂しさと、死への恐怖感であるといえる。この兩者を作品に於いて、それぞれに特色づけるのが、既に指摘される自責とあがないの文學であり、悲哀の文學である。

天寶一五載六月、潼關破るとの悲報に接した長安では、物情騷然とする中を、玄宗は僅かの側近と將兵に護られ蜀に奔り、大多數の百官は逃げおくれた。王維も市中に隠れているところを捕えられ、洛陽に護送されたのである。至德二年一〇月、長安につづいて洛陽が奪回され、一二月に賊の侍中を受けた陳希烈以下、三百餘人の處罪が決した。達奚珣等一八人は斬、陳希烈等七人は自盡を賜わり、張説の子張均以下は流罪に處せられた。にも關らず、王維は太原少尹として李光弼と共に太原を死守した弟王縉が、自分の憲部侍郎の職を以て兄の罪を贖わんとしたため、ただ一階を下し太子中允を授けられた。この破格の恩典に浴し、

やがて集賢學士、中書舍人、給事中をへ、乾元三年に尙書右丞に昇進するのである。この間に幾分か周圍の誹謗と中傷の目を意識したのであろう王維が、隱遁も出家もせず、それに耐え抜いたことは、彼が世俗的偏見であるとする、毀譽褒貶に左右されないとする立場からすれば當然であろう。しかし安祿山の亂を境に、自責とあがないの美事な文學を開華させているからには、懊惱の毎日にあけくれた王維の姿を認めないわけにいかないのである。それは亦、確固不動ともみえた悟りすましたポーズが、矢張り平穩な時代に於ける產物であり、思索に基づく一面の理論づけでしかなかったことを裏書きする。しかしそうした精神的動搖が、逆に彼の人間性の豊さを表明するものともいえるであろう。

自責の文學が安祿山の亂を媒體として生れたのに較べ、悲哀の文學は吉川幸次郎氏のいわれる、第三の推移の悲哀によって生まれる。王維は既に開元二七年孟浩然の死に接してよんだ「哭孟浩然」（卷一三）をはじめ、天寶初期の哭殷遙（卷一四）等、多くの挽歌に精一杯悲哀の情をうたいあげてはいるものの、それは挽歌であることを一應割引い



て考えねばならない。しかし肉親知己の悲劇が、吾身にふりかえられることによって、人間の逃れ得ぬ運命を痛切に自覺し、危機と恐怖を感じるに至るのである。そこに眞の悲哀が生れる。そうした時期を王維は迎えていたのである。

宿昔の朱顏暮齒と成り、須臾にして白髮垂髻を變ず。一生幾許ぞ心を傷ましむる事、空門に向わずして何處にか銷さん（歎白髮卷一五）。

輞川莊をエデンの園にみたて、世俗と帷で仕切つても、帷で仕切れない何物かが存在する。それは思索を容れず、一點の妥協も許さない冷酷な老死の影である。我々はたとえ世上は浮雲と知り夢幻だと見ても、矢張り現實を現實で割切ろうとするが、一瞬たりと靜寂に身を置けば、

自髮は終に變じ難く、黃金も成す可からず。老病を除くを知らんと欲すれば、惟だ無生を學ぶ有るのみ（秋夜獨坐卷九）。

と知らされるのである。人力を究め盡し、自力では如何んともし難いと悟った時、全てを佛のうてなに託そうとする、沒我の境地をほのめかすのである。

自責の文學も、私は佛教の懺悔滅罪に通ずるとみるので

あるが、王維の佛教信仰は天寶末期に至り、沒我の性格を持つてはじめて眞實性を得たと思う。加えて自分のみか、君主をすら破滅に追込んだ安祿山の亂が、拍車をかけたとみるべきで、かく把握してこそ、從來一度だに現われなかった「出家」の語が現われること、本傳に、死に臨み弟王縉をはじめ、友人の一人一人に、佛教信仰を薦める手紙をしたため息たえた、という記事が生きてくるのである。

## 七

王維の字である「摩詰」が、名の「維」と併せ「維摩詰」となるのは、既に「唐國史補」で、李肇が維摩經にちなんだものだ指摘している。周知の如く、維摩經は大乘佛教の居士維摩詰が假病をつかい、小乗佛教に終始している佛弟子達を誘ない、大乘の融通無礙の教に覺悟させる一大ドラマで、古來在家佛教の根本經典として、盛んに誦持されてきたものである。在家の佛弟子と自任した王維が、名字を維摩居士になぞらえたのも、故なしとしない。この經が愛讀された理由は文學、藝術上極めて優れた作品で、まとまったドラマと思想を持ち、その不可思議な世界を説く内容

が、當時の趣向に合致したからである。確に王維の作品に於いても、主な引用語は維摩經を第一に、華嚴、法華、楞伽、仁王等、いずれも格調の高い作品であるのは、これ等の佛典を、宗教としてよりも、まず知識や教養を目的に攝取した、知識人の態度を示すものと思われる。

更に維摩經の流布した原因の一つは、内容が實肯定を標榜する點である。在家經典と目されるだけに、煩惱即菩提、生死即涅槃の思想が盛込まれ、世俗にあつて、そのまま救済されると説くものである。大乘經典の多くはこの思想を持つが、特に強調するのは維摩經で、佛國品に「衆生の類、これ菩薩の佛土」、弟子品に「煩惱を斷たずして涅槃に入る」など、俗世と淨土との一致を説いているのである。王維の思想と維摩經が、不可分の關係にあることは當然であろう。しかも一面に於いては不老長生の術を求め、人力を超える、マジカルなものに憧れた社會であるから、己と同じ在俗の維摩居士が、須彌山を芥子の中に容れ、四海の水を一毛孔に注ぎ、或は方丈の室に、三萬二千の寶座を納れるほどの神通力を持ち、文殊と對等に大乘教の妙味を展開するところに、痛快さを感じて、經典の譬喩が譬喩

のわくを越え、やがて己も維摩居士にあやかうと、見果ぬ夢を追つたであらうと想像される。

維摩經を根本經典とする宗派は南宗禪である。禪宗は五祖弘忍の高足、神秀と慧能に至つて、長安・洛陽を中心とする北宗禪、嶺南曹溪に根據を置く南宗禪に分派した。しかし兩派の對立が自覺されはじめたのは、玄宗朝に於いてである。開元二二年、時あたかも王維が右拾遺となる前年に、神秀・慧能いずれにも師事した荷澤寺神會が、大雲寺に無遮大會を催し、その席上神秀系の排斥を狙い、爆彈宣言を發した。<sup>(4)</sup>當時北宗禪は普寂・義福等、神秀門下が朝野の歸依を聚め、朝廷の厚い保護の下に置かれていた。神會の倨慢ともみえる北宗攻撃は、久しく南宗派内部に燻りつづけた反感を壓縮し、乾坤一擲の勝負をいどむものであつたと考えられる。後開元末年を分水嶺に、義福・普寂を相次いで失なつた北宗と、王維と交渉のあつた馬祖道一を擁する南宗とは、完全に地位を交替する。それはほぼ王維の前・後半生にそれぞれ一致するのである。

北宗と南宗禪の根本的相適は、前者が楞伽經を、後者が維摩・金剛經を所由經典とすることである。慧能が維摩經

を所依經典としたのは、明らかに從來の禪宗の粹をたち切る大英斷であり、そのことが遂に士大夫との間を密接ならしめ、居士佛教隆盛を招くのであったと考えられる。ともかくこの相違が教義にも現われ、北宗禪は漸悟、つまり衆生は初禪より練禪、薰禪、修禪と修道することによって悟りに入るとし、南宗禪は悟りに直入する頓悟説を立てる。

また南宗は如來藏―差別對立を無くするのでなく、差別のまま解脱する無心、無住を主張するが、北宗はこの如來藏を認めながらも、修道によって妄念を拂拭せよと教え、凝然守心を第一とするのである。

王維の詩には夕日の描寫が多い。これをもとに觀無量壽經の日想觀の影響を考え、彼の佛教が淨土教であったとされる説が壓倒的である。これは「西方變畫讚并序」(卷二〇)や、「給事中竇紹爲亡弟故駙馬都尉于孝義寺浮圖畫西方阿彌陀變讀并序」(卷二〇)の如き作品が存在することからも否定はされない。けれども彼の思想は維摩經を中心に展開され、禪宗の色彩が濃厚なのである。詩や文中の斷片的な語句を剔出して、「法は言説を離る。言説即ち解脱と了する者は終日言うべし」(爲幹和尚進註仁王經表卷一七)と、楞

伽經七空の第五、一切法離言說空、不立文字をはじめ、「見聞自在にして、宗、說、皆、通、ずる者」(同上)等、禪獨特の言葉と知られる楞伽の「宗通說通」を唱え、「身は因縁の法を逐い、心は次第の禪を過ぐ」(過廬員外宅看僧共題卷一一)と、北宗の漸教を敍べるなど、禪の思想がいたるところに散見するのであり、禪が主流を占めていたと思えるのである。

ただ隋唐時代の佛教は、智顗の天台以下、三論・華嚴・法華・淨土・律・禪・密教等、各宗派の形成期に當り、各派の教理乃至所依經典の固定化が進行した。とはいえ、後世の宗派概念とはおおよそ趣を異にするものであって、他の宗派や經典とは全く無關係だというものではない。華嚴の高僧、五臺山清涼寺の澄觀を例にとれば、彼は一一歳に南山律の寶林寺洪辨に法華を受け、ついで潤州棲霞寺醴禪師に相部律(南山律の一派)を學び、金陵の玄璧に三論を修め、「三論の江表に盛んなるは(澄)觀の力なり」と稱されている。加うるに、法藏に華嚴を學び有名な瓦棺寺に傳法するかたわら、蘇州の湛然に従い天台の止觀・法華・維摩を、牛頭山の惟忠、徑山の道欽に南宗禪を、慧雲に北宗禪を傳受したのである(宋高僧傳卷五)。實に後世の佛教史家を惱

ませる師承、血脈の混亂は、この風潮が招いた結果なのである。

## 八

このような佛教界の状況を背後に持つては、王維の佛教が、自ずと複雑多岐に亘るのも、已むを得ないし、その系譜を辿ることは至難の業というほかはない。だから主流は禪宗系といっても、他に何らかの傍證となるべき手掛りを探る必要があろう。私は彼が交際し崇拜した高僧達に、解決の鍵をあげたのであるが、ただこの策は彼の文集以外に殆んど求められないという、方法論上の缺陷を免れ難い。しかし文集に現われぬ幾多僧徒の存在を假定しても、各宗派の確率に増減はなく、作品中の僧は、その最大公約数とみて、差支えないであらう。

王維が最も早く接し、思想形成の上に重大な役割を與えたと推測される人物は、大照禪師普寂である。既述のとおり、王維の母は普寂に師事した篤信の女性で、王維と王縉の佛教信仰も、母の感化によるとみられる所以である。普寂は王維と同じ河東の出身であり、先師神秀の示寂した後、

中宗の命をうけて法衆を統べ、更に玄宗の寵愛するところとなった。開元一三年に洛陽敬愛寺に住してから、長安興唐寺をへ、二七年、八九歳を以て同寺に卒するまで、北宗禪の總帥として弘法に盡力したのである（宋高僧傳卷九）。母の薰陶とか同郷のよしみもさることながら、京師に於けるパトロンであつた岐王範、張説等がいたく神秀、普寂を信奉した關係もあり（舊唐書卷一九一「方技傳」）、普寂の教に親しく接したと思われ、「爲舜闡黎謝御題大通大照和尚塔額表」（卷一一）を残しているのも、兩者の關係の深いことを示すものである。

「調璿上人并序」（卷三）の璿上人とは、宋高僧傳卷一七元崇の附傳にみえる、瓦棺寺道璿である。彼は「註菩薩戒經序」を著わした（釋氏稽古略卷三）人で、大衍曆の著作者、崇陽の一行や弋陽の法融と共に普寂の門下となり、禪のみならず、華嚴・律にも通じた。彼は吾國の普照と榮叡の招聘に應じ、天平八年（開元二十四年）七月に來朝、禪を行表に傳え、行表は傳教大師に傳えて、天台に北宗禪を導入する礎を築いた。又華嚴、律の祖とも稱せられている。元崇は道璿の弟子で、王維の作品以外に求めうる唯一の人物であ

る。本傳によれば天寶中終南山に入り、輞川莊にあった王維と神交中斷したという。彼も亦北宗禪に屬する。

「大唐大安國寺大德淨覺師碑銘」(卷二四)の淨覺は、俗姓韋氏、中宗の妃韋庶人の弟である。彼は從來王維の碑銘によってしか知る術がなかったが、近年敦煌より發掘された「楞伽師資血脈記」の撰者である。禪宗五祖弘忍の弟子玄嶺に學び、師の著わした「楞伽人法志」に續けて、北宗禪を正統づける意圖のもとに、血脈記を表わした。

「過福禪師蘭若」(卷六)。福禪師に相當する人物が二人いる。即ち普寂と同門の義福と惠福で、義福は開元一三年勅命により洛陽福先寺に住して以來、同二四年長安龍興寺に終る迄、山中に隠れ住んだ形跡はない(宋高僧傳卷九)。惠福は淨覺の血脈記によれば、法燈明と讃えられ、藍田玉山に居住したという。生卒年は定かでないが、王維の輞川莊にほど遠からぬ、玉山の惠福をあててよいであろう。

「留別山中温古上人兄并舍弟縉」(卷四)。「宿昔游止を同にし、身を雲霞の末に致す」という温古は、王維と終南に住した。彼は密教の善無畏に従い、後に「大日經義釋」を撰した人として知られ、又不空の譯場に參劃し、「瑜伽念

誦法」等の密教經典に、「嵩岳沙門温古筆受」と名をとどめている(開元釋教目錄九)。

「投道一師蘭若宿」(卷一一)。道一は馬祖とも呼ばれ、慧能なきあと、青原の行思と共に、南宗禪の双壁とうたわれた南嶽懷讓に學び、やがて百丈懷海をはじめ、門弟數百を輩出し、南宗禪は彼に至って完成したといわれる傑僧である(宋高僧傳卷一〇)。

「過乘如師蕭居士嵩邱蘭若」(卷一〇)。「乘如は大歷中、西明、安國兩寺の上座を兼ね、不空の譯經事業にたずさわった人である(宋高僧傳卷一五、不空表制集五)。文辭の才に恵まれ、「貞元釋教目錄」の編者として名高い、後輩の安國寺圓照が、彼の卒後に遺文を編纂した「兩寺上座乘如集」三卷があったが、今は佚して傳わらない。彼は律部の人であった。

「大薦福寺大德道光禪師塔銘」(卷二五)。道光は他の史料に見當らないが、塔銘に依れば、五臺山寶鑑禪師に頓教を授けられ、普寂と同年にこの寺に卒したという。塔銘の他に「薦福寺光師房花藥序」(卷一九)があり、王維の最もなずんだ南宗禪の一人と思われる。

以上とは別に感化寺曇興、青龍寺操禪師及び曇壁、瑗公、舜闡黎、惠幹の名がみえる。舜闡黎が恐らく普寂の一門とみられる（大通大照和尚塔額表卷一七）のを除き、今のところ詳かにし得ない。ただ「一に傳心法を施し」（同崔興宗送瑗公卷八）、「遙かに知る空病の空」（夏日過青龍寺謁操禪師卷六）、「心空安んぞ迷うべけん」と、弟王縉の詩に「無心にして世界閑なり」（青龍寺曇壁上人兄院并序卷一一）などにより、禪系の人と推測するものである。

かく王維の佛教は、禪と淨土教、殊に禪の影響が表面に押出されている。一概に論斷できることではないが、時代を區分すると、危機をめぐる自己放てきには所謂宗教的ふん圍氣の強い淨土教、天寶期の如き割合い惠まれた時代には、内面凝視の傾向を持つ禪と、それぞれの特性が時と場所に応じて發揮されたのではないか。とするならば御都合主義といった感もなくはない。それは多くの宗派に接したであろう王維が、當然迎るべき道といえるかも知れない。

ただ興味深い點は、禪に於いて彼自身の中にも南北兩禪の對立があることである。思想は勿論、交遊關係にあっては兩派に氣脈を通じており、北宗禪排撃の首かい荷澤寺神

會と、彼と眞正面から對立したと思われる、北宗禪の安國寺淨覺の碑文があることは注目してよい。神會は「（慧）能禪師碑」（卷二五）に慧能の唯一の弟子として見出される。文中慧能に「祖宗六葉」、つまり禪宗六祖の稱號を捧げているのは當然ながら、同時に神會と對立する意圖の下に、北宗禪の正統性を守るべく血脈記を著わした、安國寺淨覺の碑銘を書いたことは、つまり王維にとって南北兩禪の交争が、宗門に於けるほど問題とならなかったか、或は宗派よりも人的結びつきに比重を置く、唐代士大夫の佛教信仰を特色づけるもののようである。

要するに、文學史的には、盛唐という中國史上の大轉換期である時代の性格と、その中に含まれる矛盾とを、文學に於いて象徴しているように、安史の亂に至る貴族制の崩壊過程に生き、佛教にあっては南北兩禪對立の時代―まさに北宗禪より南宗禪へと勢力の交替する谷間―にあった佛教の矛盾を、満身にうけたといえるのである。

※ 王維に關しては目加田誠「王維―安史の亂と詩人たち」（文學研究四三）、李長之「中國文學史略稿」、陳貽歡「王維的政治生活和他的思想」（文學遺產增刊二輯）、「王維生平事蹟初探」（文學遺產增刊六輯）、都留春雄「王維」（中國詩人選集） 入谷

仙介「王維の前半生」(中國文學報一冊)、「中年期の王維」(同報一五冊)、「晩年の王維上」(同報一八冊)、「同下」(同報一九冊)、小林太市郎「王維の生涯と芸術」、小林太市郎・原田憲雄共著「王維」(漢詩大系)、橋本循「王維の研究」(中國文學思想論考所収)などがあり、テキストには、最も信用のおけるといわれる趙松谷本を利用した。論文中の巻数はそれに従うものである。尚作品の時代区分は、おおむね入谷氏の研究成果に負うことを附記し、謝意を表しておく次第である。

## 註

- (1) 入谷仙介「王維の前半生」
- (2) 舊唐書卷八玄宗本紀、開元二年の條、唐會要卷四雜錄、全唐文卷三〇「禁僧俗往還詔」
- (3) このグループには張説が加わっており、又この頃に所謂科擧官僚層と、貴族出身官僚との對立が表面化しているから、その點から考察すべきだと思うが、今のところ明確にしない。
- (4) 入谷仙介前掲論文
- (5) 舊唐書職官志に「上州司馬從五品下」とある。汾州は地理志に依れば「舊領戸三萬四千九」とあり、開元一八年迄は上州戸二萬以上であった(唐會要卷七〇)。なお太原の王氏に關する守屋美都雄氏「六朝門閥の一研究」参照
- (6) 布目潮風「唐初の貴族」(東洋史研究一〇の三)、竹田龍兄「貞觀氏族志の編纂に關する一考察」(史學二五)、池田溫「唐代の郡望表上」(東洋學報四二の三)
- (7) 氏族志の盛行については統一的見解はない。ただ國家の編纂

の意圖はともかく、家門を誇り、滅び行く家門を支えようとする意識は否定出来ないものである。守屋氏も指摘されるように、河東王氏が琅邪王氏と通譜した事實があるのも、それを裏づけるであろう。しかし王維は太原王氏との交わりが深く、彼の手になる碑銘等、殆んど太原王氏一族のものであり、通譜の犯人は弟王縉あたりと考えられる。

- (8) 「唐詩紀事」王縉の「九月九日作」、小林氏の「王維」参照
- (9) 太樂丞、司倉參軍いずれも從八品下(舊唐書職官志) 祿は二五五〇文(通典卷三五秩祿)。この他に職田があったが、地方官が優遇されていた。(大崎正次「唐代京官職田攷」(史潮二〇の三四)、谷川道雄「唐代職田制とその克服」(東洋史研究一二の五)、築山治三郎「唐代官僚の俸祿と生活について」(人文一四)
- (10) 布目潮風「唐初の貴族」(東洋史研究一〇の三)、宇都宮清吉「唐代貴人に就いての一考察」(史林一九の三)、ブリーブラント「安祿山の叛亂の政治的背景」(東洋學報三五の二、三)など、唐代貴族に關して意見が分れるが、任子制が六朝以來の門閥に關係がないことは確である。
- (11) 小林氏の論據とされる「酬諸公見過」(卷一)に「時に官より出で輞川莊に在り」との原註がみえ、「歳晏れて税を輸す」と詠う税は、官僚とは無關係とし、妻を失ない輞川に隱遁したという。しかし吾國の不輸不入と異なり、唐代官僚には租庸調の義務はなかったが、私有地に對する税、地税はあったのである。私はこの詩は母を失なった天寶中期の致仕した時の作とみる。ただ開元二二年の作「京兆尹張公德政碑」(卷二一)に、「且つ維は人と與に戸を編み、人と與に伍を爲す」と記しているから、

編戸・つまり官を離れていたと解せられる。そうしてこそ「獻始興公」(卷五)に、隱通を「鄙なる哉、匹夫の節」という痛烈な言葉が生きてくると思う。又入谷氏は「偶然作六首」(卷五)を中年期とされるが、とすれば「小妹は日々に成長し、兄弟は未だ聚有らず」ということは理屈に合わない。王維一五歳で父を失ったとして、末の子と最高一五年の差がある。中年期の作とすれば末の子が少くも二一、二となるから、この詩は前半生に置くのが正しい。内容からいっても、各々異質のものが含まれているから、恐らくこの偶然作は、小林氏のいわれるように王維が代宗の命で兄の詩を編纂する際、いくつかの偶然作を一つにまとめたと考えるべきであろう。

(14) 入谷氏は王維に「裴僕射濟州遺愛碑」(卷二一)があり、濟州時代の上官であった裴耀卿の手引きで、王維と張九齡の關係が成立したとみられる(王維の前半生)。裴耀卿は王維と同じ河東出身であり、出仕も貴族で科擧出身と、王維に似た人物であるから恐らく妥當であろう。しかしプリーブランドク氏はこの内閣成立を「關中貴族と科擧官僚との、財政面に於ける協力を意圖した最後の策」とし、裴耀卿は貴族的財政家で、科擧官僚を敵とするものであったとされる(「安祿山叛亂の政治的背景」東洋學報三五の一二)。築山治三郎氏もこれに同意されているが(「盛唐の宰相と吏部官僚」史潮五三)、蕭嵩、裴光庭、宇文融の南北朝以來の門閥貴族出身と、張說、韓休、裴耀卿(築山氏は出身地不明とされるが、王維の碑文にて河東聞喜の人と判明す)、張九齡の科擧出身者の對立と、一律に論ずることは無理である。王維の「同廬拾遺章(恒)給事東山別業二〇韻」

(卷二) は開元二五年春、韋安石の子韋恒の東山別業に、蕭嵩、張九齡、韓休、裴耀卿等と招かれ歌詠の宴を催している。韋氏は門閥貴族として最も勢力を有した一族であり(舊唐書卷九二韋安石傳)、韓休、裴耀卿は貴族であり科擧官僚という二面性を持つ人物である。玄宗朝の朋黨についてはもう少し、このような二面性を有する人々の動き、或は宰相だけでなく、閣僚の出身なり交友關係を、こうした詩や文によって検討しなす必要がある。

(15) 節度判官より監察御史に轉じた(送岐州源長史歸卷八原註)、(雙黃鶴歌送別卷一原註)。入谷氏はこの原註に云う崔常侍を、「爲崔常侍祭牙門姜將軍文」(卷二七)の「河西節度副大使崔常侍」、つまり通鑑開元二五年二月の條にみえる、河西節度使崔希逸だと指摘されている。この指摘は正しい。ただ職に出入があるが、副大使と大使とは實質上同じで、唐會要七八、親王遙領節度使の項に、「其在軍節度、即稱節度副大使知節度事」とある。又小林氏は崔希逸が王維の母崔氏一族とみられるが、今のところ裏づける史料はない。ただ王維が涼州へ行ったのは、恐らく崔希逸の辟召によると考えられる。

(16) 尹愔に就いては(舊唐書卷八玄宗本紀開元二五年正月新唐書卷二〇〇尹愔傳)参照、彼の父尹思貞は賢良方正の士で、武三思一派と争い、張說等と交結した。その關係を以てすれば、本傳に尹愔を推薦した者があったというのも、張九齡派と考えられる。

(17) 道璿については八節参照

(18) 註(14)参照



- (19) 註(11)  
 (20) 「座上走筆贈薛璩容損」(卷二)に「君徒視人文、吾因和天倪、緬然萬物始、及與萬物齊」と、人文(詩書禮樂)を否定し、萬物齊同を説くのもその一つ。  
 (21) 王維には陶淵明の影響が大きいとする説もあるが、謝靈運に近いとみるべきであろう。  
 (22) 杜甫に關しては吉川幸次郎「杜甫私記」、人間詩話、竹島淳夫「唐代文人の佛教觀—杜甫の場合」(中國史研究三)  
 (23) 入谷仙介「中期の王維」  
 (24) 南宗禪の慧能は「吾空を説くを聞きて、空に著する勿れ」(六祖壇經)といい、道信は、初地の菩薩は初め一切空を證り、後に一切不空を證って無分別智を得る云々」(楞伽師資記)と述べている。  
 (25) 禪宗の馬祖道一が、許由の例とまったく同じ比喩を述べていることは興味ぶかい(祖堂集卷一六)  
 (26) 津田左右吉氏は唐の士人が「道士、道觀と、僧、寺院とを全く同一視していた」とされる(「唐詩にあらわれている佛教と道教」東洋思想研究四)。王維にもその傾向は多分にある。  
 (27) 常盤大定「支那の佛教と儒教道教」參照  
 (28) 例えば崔希逸、王昌齡、綦母潛など、王維の知人が歸依した揚州龍興寺法慎(宋高僧傳卷一四)參照  
 (29) 胡適「荷澤寺神會傳」  
 (30) 入谷仙介「晩年の王維」下  
 (31) 長安志に依れば清源寺と號したらしい。唐代以後に盛行した功德墳寺(三島)「唐宋時代に於ける貴族對寺院の經濟的交渉

- に關する一考察」(市村博士記念論叢)である。こうした儒教と佛教の孝道一致は「父母恩重經」の受容されたことと同様であろう(道端良秀「唐代佛教史の研究」)參照  
 (32) 「爲幹和尚進註仁王經表」(卷一七)に、皇帝は「釋門の六度を廣め、儒行の五常を包む」と、王法と佛法の一致を説いているが、入谷氏は「佛教的立場から君主權力の思想的基礎を與え、佛教を個人救済の宗教から鎮護國家の宗教に改造した」(「晩年の王維」下)とされる。妥當であるが、ただ中國佛教には、本來國家佛教的性質を持つのである(横超慧日「中國佛教に於ける國家意識」(東方學報東京二一の三))  
 (33) 入谷仙介「晩年の王維」下  
 (34) 杜甫はこうした王維を慰める詩を贈っている。  
 (35) 「推移の悲哀」(中國文學報一八)  
 (36) 「歎白髮」は卷五にも一首ある。尚「酬諸公見過」(卷一)に「嗟、余未だ喪せず、此の孤生を哀しむ」というのは、悲哀の詩の最たるものであるが、これは母の死んだ時の作であろう(註(1)參照)。又「酬張少府」(卷七)に「晩年惟だ靜を好み、萬事心に關らず。自ら顧みて長策無く、空しく舊林に返るを知る」という詩觀にもそれが伺われる。  
 (37) 入谷氏は虜囚の苦惱をやはり政治的な次元のものとされる。それは正しいのであるが、佛教の懺悔について少しく誤解されているようである。  
 (38) 深浦正文「維摩經解題」(國譯一切經集部六)  
 (39) 維摩經が最も讀まれた一つであったことは、敦煌出土殘簡からも伺われるが、唐代には試經得度の課題經典とされていた

(宋高僧傳六神清傳、同卷八巨方傳)。吾國でも同様であつたことは牧田諦亮氏が紹介されている(肇論研究所収)

(40) 「歷代名畫記」三、「寺塔記」に、西方變、涅槃變と共に維摩變相圖が多く畫かれたと記す。

(41) 高雄義堅「禪の南北兩宗に就いて」(禪宗四五の五、六)、山崎宏「荷澤神會禪師考」(東洋史學論集二)、胡適「荷澤寺神會傳」参照

(42) 宇井伯壽「禪宗史研究」二、伊藤英三「禪思想史體系」

(43) 都留春雄「王維」(中國詩人撰集)解説及び小川環樹序

(44) 不立文字は天臺の止觀等にも廣く現われるが、禪宗にて特に強調される。

(45) 「新唐書」宰相世系表に依れば、韋庶人の父玄貞に洵、浩、洞、泚の四子があり、この中の一人である。

(46) 篠原壽雄「楞伽師資血脈記の撰者について」

(47) この詩に「一公は太白に棲み」というが、太白は通鑑卷八六の胡三省註に終南、太白を南山と云うと記している。道一の本傳、景德傳燈錄、權德輿の撰になる塔銘(全唐文卷五〇一)、祖堂集にも太白に住した記事はない。一考すべき王維の詩である。

(48) 彼は僧尼の私有財産について戒律をたてに、代宗とわたりあつた人として有名である。

(49) 入谷仙介「中年期の王維」

附記 莊子については福永光司「莊子」(中國古典選)に多くよつた。尚紙數の關係で王維の系譜、その他意を盡さないままでおわたが、弟王縉をとりあげるつもりであるので、その機會にゆずる。